

УДК 821.111(73).09(092)

«ДИКИЙ ИРИС» ЛУИЗЫ ГЛЮК В СВЕТЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ИУДАИЗМА

А. Ю. ПЕТРОВИЧ¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь

Рассматривается философско-теологическая проблематика поэтического сборника «Дикий ирис» Луизы Глюк – лауреата Пулитцеровской премии (1993), поэта-лауреата США (2003–2004). Проводятся многочисленные параллели с религиозной литературой иудаизма и работами известного еврейского теолога XX в. Авраама Джошуа Гешеля. Делаются отсылки к современным исследованиям Библии в ее историческом, лингвистическом и литературном контексте. Прослеживаются исторические источники некоторых понятий, широко применяемых в англоязычной литературной критике. Затрагиваются вопросы библейского мировосприятия и мировосприятия современного представителя иудео-христианской цивилизации Европы и Америки. Раскрывается гуманистическая и духовная глубина поэзии Л. Глюк, ее широкий культурный контекст. Анализ отдельных поэтических текстов позволяет прийти к выводам о том, каким образом в творчестве поэтессы отражаются проблемы имманентности и трансцендентности, метафизического существования Бога и человеческого отклика на него. Актуальность и новаторство выбранной темы обосновывается малоизученностью творчества Л. Глюк в белорусском литературоведении, несмотря на признание, которым ее поэзия пользуется в литературных кругах США.

Ключевые слова: Библия; иудаизм; метафизика; имманентность и трансцендентность; мидраш; прекрасное и возвышенное; герменевтический анализ.

«ДЗІКІ КАСАЧ» ЛУІЗЫ ГЛЮК У СВЯТЛЕ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ ІЎДАІЗМУ

А. Ю. ПЯТРОВІЧ^{1*)}

^{1*)}Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, пр. Незалежнасці, 4, 220030, г. Мінск, Беларусь

Разглядаецца філасофска-тэалагічная праблематыка паэтычнага зборніка «Дзікі касач» Луізы Глюк – лаўрэата Пулітцэраўскай прэміі (1993), паэта-лаўрэата ЗША (2003–2004). Праводзяцца шматлікія паралелі з рэлігійнай літаратурай іўдаізму і працамі вядомага яўрэйскага тэолага XX ст. Аўраама Джошуа Гешеля. Робяцца спасылкі на сучасныя даследаванні Бібліі ў яе гістарычным, лінгвістычным і літаратурным кантэкстах. Прасочваюцца гістарычныя крыніцы некаторых паняццяў, шырока ўжываемых у англамоўнай літаратурнай крытыцы. Закранаюцца пытанні біблейскага светаўспрымання і светаўспрымання сучаснага прадстаўніка іўдзейска-хрысціянскай цывілізацыі Еўропы і Амерыкі. Раскрываецца гуманістычная і духоўная глыбіня паэзіі Л. Глюк, яе шырокі культурны кантэкст. Аналіз асобных паэтычных тэкстаў дазваляе прыйсці да высноў пра тое, якім чынам у творчасці паэтэсы адлюстроўваюцца праблемы іманентнасці і трансцэндэнтнасці, метафізічнага існавання Бога і людскога водгуку на яго. Актуальнасць і наватарства абранай тэмы абгрунтоўваюцца тым, што паэзія Л. Глюк пакуль мала вывучана ў беларускім літаратуразнаўстве, нягледзячы на прызнанне, якім яна карыстаецца ў літаратурных колах ЗША.

Ключавыя словы: Біблія; іўдаізм; метафізіка; іманентнасць і трансцэндэнтнасць; мідраш; прыгожае і ўзнёслае; герменеўтычны аналіз.

Образец цитирования:

Петровіч А.Ю. «Дзікі касач» Луізы Глюк у святле культурнай спадчыны іўдаізму. *Часопіс Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Філалогія*. 2019;3:40–48.

For citation:

Piatrovich AYu. Louise Glück's «Wild iris» in the light of cultural heritage of Judaism. *Journal of the Belarusian State University. Philology*. 2019;3:40–48. Belarusian.

Автор:

Александра Юрьевна Петрович – аспирантка кафедры зарубежной литературы филологического факультета. Научный руководитель – кандидат филологических наук, доцент Н. В. Ламеко.

Author:

Aliaksandra Yu. Piatrovich, postgraduate student at the department of foreign literature, faculty of philology.
alpiatr@gmail.com

LOUISE GLÜCK'S «WILD IRIS» IN THE LIGHT OF CULTURAL HERITAGE OF JUDAISM

A. Yu. PIATROVICH^a

^aBelarusian State University, 4 Niezależnasci Avenue, Minsk 220030, Belarus

This article discusses philosophical and theological problems in the poetry collection «Wild iris» by Louise Glück, Pulitzer Prize winner (1993) and United States Poet Laureate (2003–2004). Multiple connections to the religious literature of Judaism and works by prominent 20th century Jewish theologian Abraham Joshua Heschel are made. The author refers to contemporary research of the Bible in its historical, linguistic and literary context. The historical development of some terms that are widely used in Anglo-American literary criticism is described at length. Questions of Biblical perception of the world are discussed along with the questions of modern Western Judeo-Christian worldview. Close attention is paid to the humanistic and spiritual depth of L. Glück's poetry and its broad cultural context. The analysis of some selected poems allows us to draw conclusions about the ways in which the problems of immanence and transcendence, along with the metaphysical existence of God and human response to it, are reflected in L. Glück's works. The topicality and novelty of the chosen subject stem from the fact that L. Glück's poetry remains mostly unknown to Belarusian scholars despite being well-acknowledged in the American literary circles.

Keywords: the Bible; Judaism; metaphysics; immanence and transcendence; midrash; beautiful and sublime; hermeneutic analysis.

Уводзіны

Такія значныя хрысціянскія мыслары мінулага, як Пётр Даміяні і Фама Аквінскі, сцвярджалі, што філасофія павінна дапамагаць тэалогіі, а розум – веры на шляху да сапраўднай набожнасці. Працы вядомага яўрэйскага тэолага XX ст. А. Дж. Гешэля падмацоўваюць слушнасць гэтага пастулата, бо спалучаюць бездакорную філасофскую логіку з глыбока эмацыянальным успрыманням рэлігійных ісцін. «Чалавек адгукаецца на факты двума рознымі спосабамі: альбо іх прыняццем, альбо здзіўленнем перад імі», – пісаў Ф. А. Ротшыльд у прадмове да зборніка артыкулаў А. Дж. Гешэля, падагульняючы адну з тэорый свайго сябра і настаўніка. «Здзіўленне – гэта водгук, для якога факт з'яўляецца не канчатковым адказам, а стымулам, што вядзе па-за межы дадзенага. Такое здзіўленне можа прымаць розныя формы: яно можа стаць пачаткам *навукі*, што бачыць па-за індывідуальнымі фактамі законы, якія яны ілюструюць, або пачаткам *рэлігіі*, якая нараджаецца са здзіўлення не толькі перад самімі фактамі, але і перад існаваннем фактаў і праявамі ўсведамлення фактаў. <...> Мы можам назваць адзін тып здзіўлення *цікаўнасцю*, а іншы – *поўным захвапленнем*»¹ [1, р. 12–13]. Але як успрымае літаратура гэта поўнае захвапленне ў наш час, у эпоху пасля смерці Бога?

Аналізуючы формы, якія рэлігія прымала ў XX ст., а таксама яе сучасныя сурагаты, П. Уотсан заўважыў, што літаратары-модэрністы лічылі паэзію натуральнай спадчыніцай рэлігіі [2, с. 200]. Адзін з раздзелаў свайго гістарычна-філасофскага даследавання ён прысвяціў таму, як паэты модэрнізму – С. Малармэ, Ш. Георгэ, П. Валеры і інш. – спрабавалі знайсці адказ на адно з найважнейшых пытанняў свайго часу: «Як жыць без Бога?» Як пераканаўча даводзіць П. Уотсан, месца Бога ў іх філасофскіх сістэмах заняла паэзія. У якасці кропкі адліку на самым пачатку раздзела ён цытуе выказванне амерыканскага модэрніста У. Стывенса: «Галоўнай паэтычнай ідэяй гэтага свету ёсць і была ідэя Бога» [2, с. 199]. На думку П. Уотсана, гэта сцвярджанне страціла вастрыву і актуальнасць у эпоху постмодэрнізму, калі, паводле яго назіранняў, паэзіяй цікавіцца меншасць. Нягледзячы на гэта, сам даследчык прызнае, што ў першыя дзесяцігоддзі XXI ст. атэізм павольна адступае, а рэлігія зноў заваёўвае страчаныя калісьці пазіцыі [2, с. 28]. Менавіта таму ў дадзеным артыкуле мы плануем разгледзець паэтычныя творы Л. Глюк у кантэксце ідэй выдатнага тэолага іўдаізму ў цесным спляценні з імі, каб пабачыць і сцвердзіць, што поўнае захвапленне рэлігіі і літаратуры XX ст. паходзіць з надзвычай блізкіх эмоцый і адчуванняў, уласцівых чалавеку Найноўшага часу.

Тэма нашага даследавання часткова закранаецца ў працы амерыканскага даследчыка Д. Морыса «Паэзія Луізы Глюк: тэматычны ўступ» (*The poetry of Louise Glück: a thematic introduction*, 2006). Аўтар уважліва разгледзеў уплыў равіністычнай традыцыі мідраша на паэзію Л. Глюк, а таксама правёў цікавыя паралелі паміж яе творчасцю і літаратурнай дзейнасцю іншых амерыканак яўрэйскага паходжання: сярод іх рэлігізнаўца Дж. Пласкаў, літаратуразнаўцы С. Губар і Э. Франкель. Аднак тэалагічныя канцэпцыі А. Дж. Гешэля былі ўзгаданы аўтарам толькі аднойчы і ўскосна [3, р. 228], таму

¹Тут і далей пераклад наш. – А. П.

нельга сцвярджаць, што патэнцыял такога даследавання вычарпаны ці нават выкарыстаны ў поўнай меры. Сярод беларускіх літаратуразнаўцаў варта згадаць М. С. Рагачэўскую, якая прысвяціла некалькі артыкулаў кампаратыўным даследаванням сучаснай інтымнай лірыкі Беларусі і ЗША і прааналізавала асобныя творы Л. Глюк у кантэксце напрамку паэзіі сябе [4, с. 90]. Даследчыца адзначыла «суадносінны старазапаветных і хрысціянскіх матываў» у абраных вершах, звярнуўшы ўвагу на біблейскі вобраз палаючага куста, які з’явіўся Майсею [5, с. 387], але не пайшла далей у вывучэнні іншых вобразаў, непарыўна звязаных з традыцыяй іўдаізму. Ужываючы метады герменеўтычнага аналізу, мы спадзяёмся знайсці адказы на пытанні, якія непазбежна ўзнікаюць падчас рэфлексіі над вершамі адной з найбольш вядомых сучасных паэтэс ЗША.

Узнёслае, цудоўнае і таямнічае

У адной са сваіх фундаментальных прац «Бог у пошуках чалавека» (*God in search of man*, 1955) амерыканскі равін А. Дж. Гешэль вылучыў тры пачуцці (пачуцці ўзнёсласці (*sublime*), цудоўнасці² (*wonder*) і таямніцы (*mystery*)), якія прыводзяць чалавека да асэнсавання прысутнасці Бога ў свеце, а праз гэта – да ўсведамлення, што жыццё мае сэнс, а час не проста вялікі знішчальнік усяго, што з’яўляецца добрым і вартым любові [6, с. 166]. Што меў на ўвазе святар і філосаф, абіраючы менавіта гэтыя пачуцці для сваіх тэалагічных разважанняў?

Англіскае слова *sublime* толькі прыкладна можна перакласці на беларускую мову як узнёслае ці ўзнёсласць. У англа-амерыканскім кантэксце з ім звязаны шматлікія канцэпцыі і тэорыі літаратуры, эстэтыкі і філасофіі. Разважанні над спецыфікай паняцця ўзнёслага ў англамоўнай традыцыі³ пачынаюцца ў XVIII ст., калі палітычны дзеяч Э. Бёрк выдаў свае «Філасофскія роздумы пра паходжанне нашых уяўленняў аб прыгожым і ўзнёслым» (*A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*, 1757). Ён піша, што крыніцай узнёслага з’яўляецца «ўсё, што нейкім чынам выклікае жах, або звязана з жахлівым, або па дзеянні сваім падобнае да жаху» [7, р. 48]. Як сапраўдны чалавек эпохі Асветніцтва, Э. Бёрк сцвярджае, што ідэі бяскончасці і вечнасці таксама маюць дачыненне да гэтай катэгорыі, паколькі чалавека палохае тое, што пераўзыходзіць межы эмпірычнага досведу – тое, што нельга патлумачыць празрыста і зразумела [7, р. 51]. Акрамя гэтага, у яго разуменні ўзнёслае нязменна мае над намі ўладу (у адрозненне ад прыгожага, *beautiful*, якое мы спасцігаем і якім самі можам кіраваць), мы падпарадкоўваемся таму, што выклікае ў нас гэта пачуццё, у захапленні, жаху ці болі. Не дзіўна, што даследчыкі бачаць у акрэсленых Э. Бёркам катэгорыях выразны гendarны падзел: прыгожае звязана з любоўю маці і іншых жанчын, узнёслае – з аўтарытэтам бацькі і іншых мужчын [7, р. 57], найперш, натуральна, з аўтарытэтам Нябеснага Айца, самога Бога (нездарма ў пошуках ілюстрацый да сваіх роздумаў Э. Бёрк звярнуўся да «Страчанага раю» Дж. Мільтана).

Лагічнае развіццё ідэя ўзнёслага атрымала ў творчасці англійскіх рамантыкаў і амерыканскіх трансцэндэнталістаў. Так, у сваёй лекцыі «Еўрапейская літаратура» (*European literature*, 1818) С. Т. Кольрыдж сцвярджаў: «Гатычнае мастацтва ўзнёслае. Калі я ўваходжу ў кафедральны сабор, мяне перапаўняе набожнасць і захапленне; я страчаны для сучаснасці, якая атачае мяне, і ўся мая існасць пашыраецца да бяскончасці; зямля і неба, прырода і мастацтва – усё зліваецца з вечнасцю, і мне застаецца адзіна правільны покліч: “Я нішто!”» [7, р. 97]. Аднак самому А. Дж. Гешэлю значна бліжэйшымі былі погляды У. Уордсварта – англічаніна, які бачыў узнёслае ў самай звычайнай кветцы, і Р. У. Эмерсана – амерыканца, які адчуваў дасканалую радасць, яднаючыся з прыродай падчас шпацыру сярод slotных калюжын [7, р. 68]. А. Дж. Гешэль рашуча адмовіў Э. Бёрку ў слухнасці: для яго ўзнёсласць – гэта не эстэтычная катэгорыя, а тое, што яднае эстэтыку і этыку, адначасова пераўзыходзячы іх у метафізічным вымярэнні. Паводле ўласных перакананняў А. Дж. Гешэля, узнёсласцю можна назваць тое, як «рэчы адказваюць на прысутнасць Бога» [6, с. 55]. Яна ёсць у вадзе, кветках, снезе, пяску і любых іншых з’явах наяўнай рэчаіснасці. У гэтым А. Дж. Гешэль супярэчыць Э. Бёрку і пагаджаецца з У. Уордсвартам і Р. У. Эмерсанам. Узнёсласць не супрацьпастаўлена прыгажосці – па сутнасці сваёй яна і ёсць прыгажосць. Аднак найважнейшай якасцю ўзнёсласці становіцца яе ўплыў на чалавека, пад якім той пазбаўляецца экзістэнцыяльнай самоты і адчужанасці ад сусвету, а гэта пабуджае да таго, каб хваліць і праслаўляць яго Творцу. Паводле А. Дж. Гешэля, натуральнае адчуванне чалавека, які сутыкнуўся з узнёсласцю, выражаецца не фразай *Я нішто* С. Т. Кольрыджа, а выразам *Клікніце Богу, уся зямля, спявайце славу імю Ягонаму* (Пс 65:2–3) ці

²Англіскае слова *wonder* па-беларуску магчыма перадаць як здзіўленне, цуд ці цудоўнасць. А. Гажкоўскі, перакладчык працы «Бог у пошуках чалавека» на польскую мову, абраў слова *świdowność*. На наш погляд, ніводзін варыянт не перадае ўсіх адценняў сэнсу, закладзеных А. Дж. Гешэлем у дадзеную анталогічную катэгорыю, таму мы перакладаем гэта слова парознаму ў залежнасці ад кантэксту.

³Першую спробу разважанняў над гэтым паняццем у *заходняй* традыцыі навукоўцы звычайна прыпісваюць старажытнагрэчаскаму крытыку Дыянісію Лонгіну, які напісаў эстэтычны трактат «Пра ўзнёслае» (Περὶ ὕψους) у I ст. н. э.

Калі я пайду далінай смяротнага ценю, не ўбаюся ліха, бо Ты са мною (Пс 22:4). Натуральнае пачуццё, выкліканае ўзнёсласцю, – не жах, а ўсведамленне таямніцы і цудоўнасці.

Тое «поўнае захапленне» перад цудоўнасцю свету, якое ўжо згадвалася на пачатку дадзенага артыкула, для А. Дж. Гешэля з’яўляецца найважнейшай формай успрымання рэчаіснасці. Як заўважае гэты выдатны тэолаг, зразуменне прычын, па якіх існуюць навакольныя рэчы і з’явы, не перашкаджае здзіўляцца таму, што яны існуюць увогуле. Людзям пострэлігійнай эпохі з іх адчаем (выкліканым гістарычнымі трагедыямі Новага часу і небяспекамі тэхналагічнага прагрэсу) бракуе не веры, а менавіта пачуцця здзіўлення, або цудоўнасці, якое дазваляе «перажываць звычайныя здарэнні як духоўныя прыгоды, адчуваць схаваную любоў і мудрасць ва ўсіх рэчах» [6, s. 67]. Польскі паэт Ч. Мілаш, нобелеўскі лаўрэат 1980 г., у сваім асабістым філасофска-аўтабіяграфічным слоўніку пад графой «Цудоўнасць» (*Cudowność*) разважаў падобным чынам: «Быць чалавекам і жыць сярод людзей – гэта цудоўна, нават калі ведаеш, на якія подласці і злачынствы яны здольныя. <...> Калі б гэта яшчэ быў толькі від звяроў, якія жывуць, паміраюць і знікаюць без слядоў. Тады можна было б адзіна паўтараць за Эклезіястам: “Пустая марнасць, усё – марнасць!” Але нехта сказаў, што “ў розуме чалавека ёсць нешта звышнатуральнае”, ці, паўтараючы тое самае іншымі словамі: яму наканавана боскасць. Хіба архетып чалавека, Адам Кадмон, не захоўваецца ў самім лоне Спрадвечнага? І Евангелле паводле Яна [ў радках] пра ўвасабленне Логаса, які “быў на пачатку ў Бога, усё праз Яго пачалося”, дае найбольш поўны адказ на пытанне, да чаго пакліканы гэты від» [8, s. 103]. Такім чынам, гістарычны і філасофскі досвед XX ст. прывёў амерыканскага тэолага і славянскага паэта да адной высновы.

З пачуццямі ўзнёсласці і цудоўнасці цесна звязана пачуццё таямніцы. На думку А. Дж. Гешэля, сучасны чалавек павінен прызнаць, што большасць загадак сусвету яшчэ не адкрыта, а некаторыя з іх так ніколі і не дачакаюцца адкрыцця. Нягледзячы на працу навукоўцаў, якія выяўляюць механізмы прыроды для дабрабыту чалавецтва, глыбокі змрок па-ранейшаму ахінае таямніцы жыцця, смерці і людской душы – і, хутчэй за ўсё, так застанецца назаўжды. Аднак усведамленне гэтага павінна прыводзіць чалавека не да тупой самазадаваленасці і стагнацыі, а да пакоры перад тым, што большае за яго. Большае, зразумела, у духоўным вымярэнні, бо пачуццё таямніцы, як і пачуццё ўзнёсласці, прыходзіць пасля сутыкнення з любоўю, нават найменшай, з’явай рэчаіснасці: з пясчынкой, атамам, касмічнымі сузор’ямі. «Мы жывём на мяжы рэчаіснасці, – піша А. Дж. Гешэль, – і наўрад ці ведаем, як дасягнуць яе сэрца. <...> Нішто не вызначана канчаткова. Таямніца не толькі па-за намі і ў далечыні. Мы – яе частка» [6, s. 75–76]. У тэалогіі А. Дж. Гешэля адной з асноўных задач чалавека з’яўляецца неабходнасць усвядоміць сябе часткай гэтага свету, адрынуўшы пачуццё адчужэння. Да гэтай мэты імкнецца і паэзія Л. Глюк, прынамсі, тыя яе вершы, што прасякнуты матывамі трансцэндэнтнасці і метафізічных пошукаў.

Паміж прысутнасцю і адсутнасцю Бога

Адзін з вядучых крытыкаў Жэнеўскай школы А. Беген у нарысе «Нататка пра літаратурную крытыку» (*Note sur la critique littéraire*, 1955) пісаў, што паэзіі ўласціва ўжыванне мовы, якое ўплывае на чытача не столькі непасрэдным значэннем слоў, колькі таямніцай, якую паэт у іх заключае, часцей за ўсё не ўсведамляючы гэтага [9, s. 151]. У нарысе «Крытык і ангажаванасць» (*Critique et engagement*, 1948) ён заўважаў, што любое слова, прамоўленае паэтам, далучаецца да вялікага выказвання, якое ў гэты час складае чалавецтва. На яго ўплываюць не толькі літаратурныя тэксты, але і навуковыя адкрыцці, і значныя ўчынкi людзей, а таксама гістарычныя працэсы ва ўсёй іх складанасці і разнастайнасці. Такім чынам, словы паэта адказваюць адначасова на яго асабістыя выклікі і на пэўныя выклікі больш агульнага характару [9, s. 142]. Нават пры адсутнасці непасрэдных цытат з твораў А. Дж. Гешэля ў паэзіі Л. Глюк ці відавочных спасылак на яго канцэпцыі мы можам смела сцвярджаць, што іх (як сучаснікаў, суайчыннікаў, інтэлектуалаў з падобнай сямейнай гісторыяй) непазбежна хвалявалі аднолькавыя праблемы, займалі тыя самыя філасофскія загадкі і таямніцы. Неабходна заўважыць, што Л. Глюк, якая з’яўляецца амерыканкай у трэцім пакаленні, заўсёды захоўвала свядомасць свайго нацыянальнага паходжання і рэлігійнай спадчыны іўдаізму. Так, у біяграфічным вершы «Легенда» (*Legend*) са зборніка «Трыумф Ахіла» (*The triumph of Achilles*, 1985) паэтэса разважае над трагічным лёсам свайго дзедз, яўрэйскага імігранта з Венгрыі, і сцвярджае: «Заўсёды казаць праўду – вось што было выратаваннем нашага народа» [10, p. 216]. У гэтым жа зборніку, апрача іншых біблейскіх тэкстаў, тонкую паэтычную інтэрпрэтацыю атрымаў талмудычны мідраш пра немаўля Майсея, якога жорсткі фараон выпрабавваў, прымушаючы выбіраць паміж царскай каронай і распаленымі вуглямі. Арыгінальны сюжэт становіцца тут падставай для разважанняў пра сутнасць ісціны, Бога і чалавечага прызначэння. Аднак менавіта том вершаў «Дзікі касач» (*Wild iris*, 1992) у найбольшай ступені, на нашу думку, набліжаецца да тэалагічных канцэпцый А. Дж. Гешэля, паводле якіх для чалавека Бібліі зямля – яго «сястра», а не «маці», якой яна была для язычнікаў. Крытыкі з захапленнем пісалі пра ўзнёсласць лірычнага тону,

прароцкую інтанацыю і духоўную глыбіню, якія прадэманстравала паэтэса ў сваім сёмым зборніку. Літаратурнае асяроддзе ЗША адзначыла яго высокую вартасць, калі ў 1993 г. узнагародзіла Л. Глюк прэстыжнай Пулітцэраўскай прэміяй. Асноўны матыў «Дзікага касача» – руплівая праца ў садзе, узаемадачынненні чалавека і прыроды, у якіх пануе братэрства, а не імкненне падпарадкоўваць і трансфармаваць падатлівы свет раслін і жывёл. Усе вершы зборніка можна падзяліць на тры катэгорыі паводле перспектывы, з якой яны напісаны: гэта перспектыва прыроды, Бога ці чалавека – лірычнай гераіні Л. Глюк. Ужо першы верш, напісаны з перспектывы кветкі, задае тон усяму зборніку і прыпадае на заслонку над анталогічнымі каштоўнасцямі, якія знайшлі ў ім сваё адлюстраванне. Гэта верш «Дзікі касач» (*Wild iris*), назва якога нездарма дала назву цэламу зборніку.

At the end of my suffering / there was a door. // Hear me out: that which you call death / I remember. // Overhead, noises, branches of the pine shifting. / Then nothing. The weak sun / flickered over the dry surface. // It is terrible to survive / as consciousness / buried in the dark earth. // Then it was over: that which you fear, being / a soul and unable / to speak, ending abruptly, the stiff earth / bending a little. And what I took to be / birds darting in low shrubs. // You who do not remember / passage from the other world / I tell you I could speak again: whatever / returns from oblivion returns / to find a voice⁴ [10, p. 272–273].

Жыццёвы цыкл касача ў гэтым вершы становіцца алегорыяй для духоўных пошукаў чалавека: цёмнай ночы душы, якая завяршаецца світанкам. Аднак сухая, цёмная і жорсткая зямля не супрацьпастаўляецца тут знешняму свету сонца і птушыных спеваў – наадварот, усё гэта на роўных правах належыць да арганічнага свету прыроды з яго цыкламі заняпаду і адраджэння, уваскрашэння і памірання. Характэрным для тэалогіі іўдаізму, якая абапіраецца на біблейскі манізм⁵, падаецца тое, што існаванне адной толькі душы, свядомасці па той бок жыцця хоць і магчымае, аднак непаўнаважнае без адпаведнага ёй цела. Паказальна таксама, што лірычны герой, які ў выніку трансфармацыі знаходзіць свой голас, усё ж не адкрывае чытачам самую таямніцу смерці: яўрэйскіх тэолагаў спрадвечу займала найперш дабрадзейнае жыццё, а не падрабязнасці пасмяротнага існавання. Цікаўнасць хрысціян да апошніх знайшла сваё бліскучае літаратурнае адлюстраванне ў «Боскай камедыі» Дантэ Аліг’еры. Л. Глюк спакойна разважае над вялікім невядомым – над колазваротам жыцця, часткай якога з’яўляецца як чалавек, так і кволая расліна. Абое яны, карыстаючыся тэрміналогіяй А. Дж. Гешэля, патрабуюць збаўлення, абое ўвасабляюць хутчэй пытанне, чым адказ, абое сыходзяць у небыццё і здольныя вярнуцца з яго. Іх імпліцытнае супастаўленне – гэта тая самая здольнасць перажываць звычайныя здарэнні як духоўныя прыгоды, якая была ключавой для тэорыі амерыканскага равіна, імкненне бачыць метафізічныя якасці ў найменшай са з’яў натуральнага свету і тым перамагаць вечную людскую адчужанасць ад яго. Вось што дазваляе ўласным пакутам закончыцца ў самым іх вытоку. Пачуцці ўзнёсласці, цудоўнасці і таямніцы нябачна зліваюцца тут у адно.

Іншы верш пад назвай «Фіялкі» (*Violets*), таксама напісаны з перспектывы кветак у садзе, больш выразна перадае судатыкненне іманентнай рэчаіснасці і чалавека з яго тугой па трансцэндэнтнасці.

Because in our world / something is always hidden, / small and white, / small and what you call / pure, we do not grieve / as you grieve, dear / suffering master; you / are no more lost / than we are, under / the hawthorn tree, the hawthorn holding / balanced trays of pearls: what / has brought you among us / who would teach you, though / you kneel and weep, / clasping your great hands, / in all your greatness knowing / nothing of the soul’s nature, / which is never to die: poor sad god, / either you never have one / or you never lose one⁶ [10, p. 295].

Ідэя нераскрытай таямніцы – надзвычай важная – паўтараецца ў «Фіялках» з падвоенай сілай. «Чалавек гатоў прызнаць Бога, які знаходзіцца побач, чыя моц відавочная, а вырак зразумелы, чыю хвалу

⁴Скончыліся мае пакуты, / і адчыніліся дзверы. // Паслухайце: тое, што вы называеце смерцю, / я памятаю. // Чуваць было гоман, шорах сасновых галін, / потым нічога. Слабы бляск сонца / на сухое паверхні. // Гэта жажліва – вось так выжываць, / са свядомасцю, / пахаванай у цёмнай зямлі. // Потым гэта прайшло: тое, што вас пужае, – быць душой без магчымасці / гаварыць, усё раптам скончылася, і жорсткая глеба / толькі крыху варухнулася. І тое, што мне падалося / ваджанаю птушак у нізкіх кустах. // Вы, хто не памятае / пераходу з іншага свету, / кажу вам, я зноў магу гаварыць: усё, / што вяртаецца з забыцця, вяртаецца, / каб знайсці свой голас’.

⁵Як заўважае даследчык Талмуда Р. Кіпервасер, слова «нефеш», якое ў сучасным іўрыце мае значэнне ‘душа’, у біблейскім іўрыце можа перакладацца як кроў, цела ці чалавек у залежнасці ад кантэксту; іўдаізм часоў Бібліі не разглядае канфлікт паміж душой і целам і нават не раздзяляе іх [11, с. 103].

⁶Бо ў нашым свеце / нешта заўсёды схавана, / маленькае і белае, / маленькае і, як вы кажаце, / чыстае, мы не бядуем, / як ты бядуеш, дарагі / гаспадар, што пакутуе; / ты заблукаў не больш, / чым мы, пад гэтым / глогам, пад глогам, які трымае / цвёрда падносы з перламі: што / прывяло цябе сярод нас, / каб мы цябе навучылі, хача / ты кленчыш і плачаш, / сціскаючы свае вялікія рукі, / ва ўсёй сваёй велічы ты не ведаеш / нічога пра сутнасць душы, / што ніколі не памірае: беднае смутнае боства, / альбо ў цябе яе не было ніколі, / альбо ты ніколі яе не страціш’.

можна адчуць. Але нябачнага Бога Ізраіля цяжка зразумець, бо яго моц часта неспасцігальная, вырак няясны, а хвала схаваная», – піша А. Дж. Гешэль, аналізуючы біблейскія кнігі праракаў [12, s. 308]. Вобраз *чагосьці схаванага, белага і чыстага*, а таксама параўнанне расы ці дажджу з перламі адсылае чытача, знаёмага з біблейскай традыцыяй, да новазапаветнай прытчы пра купца ў пошуках прыгожых перлаў (*Мц 13:45–46*), якія сімвалізуюць Царства Нябеснае. Неабходна адзначыць, што гэта хрысціянская прытча (а таксама этыка і эстэтыка Новага Запавету ў цэлым) абавязана сваім існаваннем найперш старажытнай спадчыне іўдаізму [13, с. 75; 14, р. 4–9]. Даследчык Бібліі М. Гоўлдэр лічыць, што падчас літаратурнай працы аўтар Евангелля паводле Мацвея абапіраўся на Евангелле паводле Марка і пашыраў яго, карыстаючыся метадам мідраша, – старажытнайўрэйскай традыцыяй каментарыяў да Пісання ў выглядзе вусных паданняў, павучальных прытчаў, гістарычных анекдотаў, практычных парад і г. д. Мідрашы былі зафіксаваны ў пісьмовай форме ў II і V стст. н. э., аднак яшчэ да гэтага цэлыя пакаленні ведалі іх на памяць [15, р. 11]. Аналізуючы прытчу пра купца і перлы, М. Гоўлдэр параўноўвае яе з надзвычай падобным талмудычным мідрашам, аўтарства якога прыпісваецца равіну Сімеону бен Юду, які жыў каля 150 г. н. э.: «Да чаго гэта падобнае? Да таго, хто атрымаў у спадчыну вялікае поле ў прыморскай правінцыі і тання яго прадаў. А пакупнік пайшоў і перакапаў поле, знайшоў там скарб са срэбрам, золатам, каштоўнымі камянямі і перламі. Тады прадавец засмуціўся» [15, р. 373]. Паводле даследчыка, цалкам верагодна, што равіны часта выкарыстоўвалі падобныя прытчы і што евангеліст Мацвей адаптаваў іх да хрысціянскай традыцыі. Як было заўважана вышэй, Л. Глюк ахвотна выкарыстоўвае традыцыю мідраша, надаючы старажытным тэкстам новыя сэнсы і бліскучае паэтычнае пераўвасабленне. Можна сцвярджаць, што такая стратэгія знайшла сваё выяўленне і ў «Фіялках».

Але ў чым сутнасць і вартасць гэтай таямніцы, гэтага схаванага скарбу са срэбрам і каштоўнымі камянямі, *белымі і чыстымі* перламі? У самім яго існаванні. Кветкі пазбаўлены смутку, бо ведаюць пра наяўнасць чагосьці іншага ў свеце, чагосьці большага, і гэтага для іх дастаткова, як павінна быць дастаткова і для гаспадара, таму што верш зноў падкрэслівае роўнасць суіснавання чалавека і прыроды. Яго самота і слёзы вынікаюць як з няведання, так і з няздольнасці прызнаць сябе блізім да іншых прыродных з’яў, адмовіцца ад ідэі сваёй выключнасці, сваіх блуканняў у чужым і варожым яму сусвеце. Адзіны спосаб пазбыцца гэтай адчужанасці – звярнуць увагу на тое, што навокал, і адчуць сваю прысутнасць у прыродзе, сярод з’яў, роўных чалавеку і адначасова святых. А. Дж. Гешэль піша: «Час – гэта прысутнасць Бога ў свеце. Ён незаўважна прыходзіць у кожны момант, і абавязак чалавека – быць прысутным. <...> Лёс чалавека – быць супольнікам Бога, і міцва⁷ – гэта ўчынак, у якім чалавек прысутны, гэта ўдзел; а грэх – гэта ўчынак, у якім Бог застаецца адзін, гэта адчужэнне. Учынкi, у якіх чалавек адкрывае боскасць, – гэта праявы адкуплення. Сутнасць адкуплення ў тым, каб паказаць схаваную святасць, затоеную боскасць» [6, s. 312–313]. Менавіта так адкрываецца шлях да спазнання неўміручасці прыроды і чалавека, якая яднае іх у вечным братэрстве. Боскасць, схаваная ў кветках, ёсць сама прыгажосць, яна вядзе тых, хто здольны адчуць яе, да пачуцця ўзнёсласці і да разумення сутнасці ўласнай душы. Той, хто не звяртае на яе ўвагі, вырачаны на метафізічную самоту.

Іншы аспект адчужанасці чалавека – гэтым разам ад іншага чалавека – асвятляецца ў вершы «Красавік» (*April*).

*No one's despair is like my despair – / You have no place in this garden / thinking such things, producing / the tiresome outward signs; the man / pointedly weeding an entire forest, / the woman limping, refusing to change clothes / or wash her hair. // Do you suppose I care / if you speak to one another? / But I mean you to know / I expected better of two creatures / who were given minds: if not / that you would actually care for each other / at least that you would understand / grief is distributed / between you, among all your kind, for me / to know you, as deep blue / marks the wild scilla, white / the wood violet*⁸ [10, р. 294].

Гэты верш напісаны з перспектывы Бога, які ў «Дзікім касачы» прымае аблічча стомленага бацькі, што назірае за сваімі свавольнымі, занадта самастойнымі дзецьмі. «Вам няма месца ў гэтым садзе», – кажа Ён, і гэтыя словы вяртаюць чытача да пачатку ўсіх пачаткаў, да Кнігі Быцця: першародным грахом мужчыны і жанчыны ў інтэрпрэтацыі Л. Глюк становіцца не столькі непаслухмянасць, колькі добраахвотна абраныя самота і смутак, згаданыя ўжо ў «Фіялках». Калі расліны ў папярэднім вершы спакойна тлумачаць бессэнсоўнасць чалавечага самаадчужэння, то Бог адкрыта дакарае людзей за яго. Гэтак жа адкрыта Ён вырашае праблему тэадыцэі, якая займала чалавецтва

⁷ У іўдаізме – заповедзь; набожны, добры, хвалебны ўчынак.

⁸ «Ніхто не адчайваецца так, як я...» / Вам няма месца ў гэтым садзе / з такімі думкамі, з надакучлівымі / знешнімі знакамі: мужчына / старанна праполвае цэлы лес, / жанчына кульгае і адмаўляецца змяніць вопратку / ці памыць галаву. // Вы думаеце, мне не ўсё роўна, / ці размаўляеце вы між сабой? / Але я хачу, каб вы ведалі, / што я чакаў лепшага ад дзвюх істот, / надзеленых розумам: калі не таго, / што вы будзеце клапаціцца адно пра аднаго, / то хаця б зразумення: / гора падзелена / паміж вамі, паміж усім вашым родам, каб я / пазнаваў вас, як глыбокі блакіт / адзначае пралеску, белы – / лясную фіялку».

яшчэ ў эпоху росквіту старажытных цывілізацый⁹. А. Дж. Гешэль сцвярджае, што здарэнні, якія для нас застаюцца таямніцай, з Боскай перспектывы маюць свой адвечны сэнс, і любыя працэсы натуральнага свету не пачынаюцца і не праходзяць выпадкова, без прычыны. «Прырода падпарадкавана яго мэтанакіраванай волі, а чалавек, якому падараваны ўдзел у Яго мудрасці, заклікаецца да таго, каб жыць адказна і дапамагаць Богу ў адкупленні свету» [6, s. 87]. Здольнасць перажываць гора і пакуты – такая ж прыкмета людскога роду, як адметны яркі колер – уласцівасць любой з лясных кветак. Больш за тое, менавіта гэтая прыкмета дазваляе Богу бачыць і пазнаваць людзей. У «Красавіку» Ён выяўляе сябе як Той, Хто гаварыў з егіпцянкай Агар і атрымаў ад яе імя *Бог, які бачыць мяне* (Бц 16:13). Паводле равіністычнай інтэрпрэтацыі, гэта значыць, што Госпад «бачыць прыніжэнне прыніжаных» і спачувае ім, нягледзячы ні на што [17]. Стомлены і раздражнёны, Бог з «Красавіка» непадобны да дасканаласці Бога святога Аўгусціна, Фамы Аквінскага і аўтараў катэхізіса Рымска-Каталіцкай царквы, але ідэя Боскай дасканаласці, як заўважае А. Дж. Гешэль, неўласцівая традыцыі іўдаізму. «Яна народжаная не прафетычнай рэлігіяй, а грэчаскай філасофіяй; гэта лагічны пастулат, а не прамая, непераадольная, першасная рэакцыя чалавека на Яго рэчаіснасць. У дэкалогу Бог не называе Сябе дасканалым – ён кажа, што зрабіў нявольнікаў свабоднымі людзьмі» [1, p. 97–98]. Сапраўды, Бог, Які з’явіўся перад Майсеем, казаў людзям не пра Сваю беззаганнасць, дасведчанасць ці іншыя падобныя пункты царкоўнага катэхізіса, найважнейшымі з іх для Яго былі любоў і спачуванне [6, s. 88]. Аўтэнтычнай біблейскай ідэяй А. Дж. Гешэль называе ўяўленне пра адзінага Бога, Які з’яўляецца першапрычынай касмічнага, сусветнага адзінства: усе створаныя Ім істоты падпарадкоўваюцца ўніверсальным боскім законам і залежаць адна ад адной. Агульная таямніца людзей, зорак, кветак і птушак – гэта таямніца іх існавання. Разам з тым А. Дж. Гешэль лічыць, што звычайнай памылкай было б захапляцца ўзаемазалежнасцю прыроды і чалавека, злівацца з духам адзінства, забываючы пра неабходнасць злучацца з бліжнім у яго болі, забываючы пра любоў і спачуванне, боскія па сваім паходжанні. Лягчэй адчуваць адзінства з прыродай, чым з іншым чалавекам – з *Іншым* экзістэнцыялісцкай філасофіі: дзікуном, хворым, нявольнікам. Але немагчыма любіць усё чалавецтва і весці шчаслівае, аўтэнтычнае жыццё, не палюбіўшы спярша асобных людзей, якімі б недасканалымі яны ні падаваліся [1, p. 100]. Кажучы словамі «Красавіка», ідэя адчаю, які абсалютна немагчыма падзяліць, – гэта ідэя, заснаваная на няздольнасці любіць бліжняга. *Іншыя* – гэта не пекла, але людзі, здольныя трымаць адно аднаго ў пякельным агні, які насамрэч мог бы быць зеленню прыгожага саду. Чалавек павінен шукаць духоўны кантакт з бліжнімі, таму што Бог чакае калі не дасканаласці, то лепшага – прынамсі той любові, на якую здольны Ён Сам.

Нарэшце, у адным з вершаў цыкла «Вечэрня» (*Vespers*) Л. Глюк прапануе ўслухацца ў смелы адказ чалавека Богу і прыродзе.

*Even as you appeared to Moses, because / I need you, you appear to me, not / often, however. I live essentially / in darkness. You are perhaps training me to be / responsive to the slightest brightening. Or, like the poets, / are you stimulated by despair; does grief / move you to reveal your nature? This afternoon, / in the physical world to which you commonly / contribute your silence, I climbed / the small hill above the wild blueberries, metaphysically / descending, as on all my walks: did I go deep enough / for you to pity me, as you have sometimes pitied / others who suffer, favoring those / with theological gifts? As you anticipated, / I did not look up. So you came down to me: / at my feet, not the wax / leaves of the wild blueberry but your fiery self, a whole / pasture of fire, and beyond, the red sun neither falling nor rising – / I was not a child; I could take advantage of illusions*¹⁰ [10, p. 317].

Першая асацыяцыя, якую выклікае ў чытача метафара *выгану ў агні* (поле кветак, залітае чырвонымі промнямі сонца), – гэта знакаміты эпізод з Кнігі Выхаду: з’яўленне Бога (ці анёла Божлага) перад Майсеем у цярновым кусте, які гарэў, але не згараў (*Вых 3:1–6*). Каментуючы гэты фрагмент, А. Дж. Гешэль піша: «Перед абліччам такога дзіўнага факта Майсей сказаў: “Пайду і падзіўлюся на гэту вялікую з’яву, чаму куст не згарае”. На пытанне: “Чаму?” – так і не знайшоўся адказ. Сапраўды, як магчыма, каб свет вытрымліваў боскую прысутнасць? Магчыма, сэнс гэтай з’явы менавіта ў гэтым. З’явілася нешта новае: агонь, які палае, але не паядае. Гэта сведчыла пра новы парадак у адносінах Бога і чалавека,

⁹Г. В. Сініла знаходзіць падобную праблематыку ўжо ў егіпецкіх тэкстах эпохі Сярэдняга царства (XXII–XVI стст. да н. э.): у «Песні Арфіста» і «Гутарцы Расчараванага са сваёй душой» [16, с. 26–27].

¹⁰Нават так, як ты з’явіўся Майсею, бо мне / ты патрэбны, ты з’яўляешся мне, але / не надта часта. Я жыву збольшага / ў цемры. Магчыма, ты вучыш мяне, як быць / чулай на кожны пробліск святла. Ці, як паэтаў, / цябе натхняе адчай, няўжо гора / змушае цябе адкрыць нам сваю натуру? Сёння апоўдні / ў фізічным свеце, якому звычайна ты / дорыш сваё маўчанне, я забралася / на маленькі пагорак над дзікімі чарніцамі, метафізічна / сыходзячы, як на ўсіх маіх шпацырах: ці я зайшла дастаткова далёка, / каб ты мяне пашкадаваў, як часам шкадуеш / тых, хто пакутуе, і адорваеш іх дарамі духу? Як ты і чакаў, / я не паглядела ўгору. Таму ты сышоў да мяне: / да маіх ног, не васковым / лісцем дзікіх чарніц, а сваёй палымянай істотай, цэлым / выганам у агні, а далей – чырвонае сонца не заходзіла і не падымалася... / Я не была дзіцем: я магла пабачыць карысць у ілюзіях’.

а менавіта: каб адкрыць нешта, Ён павінен гэта засланіць, каб падзяліцца сваёй мудрасцю, Ён павінен схаваць сваю моц. Гэта зрабіла адкрыццё магчымым» [6, s. 241–242]. На пытанні, якія задае лірычная гераіня Л. Глюк, таксама не знаходзіцца непасрэдных адказаў, але яна ўпарта працягвае іх задаваць: тут барацьба чалавека з Богам – гэта настолькі ж адданы рэлігійны пошук, наколькі ён быў такім у ноч змагання Якава і анёла. Літаральнае сыходжанне ўніз становіцца метафарай для поўнага ўпадку духу, у якім гераіня чакае з’яўлення Бога, Які б мог пацешыць яе, адказваючы на пытанні, невырашальныя за кошт аднаго толькі людскога розуму. Вяртаючыся да паэтычных дэфініцый С. Т. Кольрыджа, мы можам сцвердзіць, што гэты тэкст прысвечаны сустрэчы не з прыгожым, а з узнёслым, якое дае пачуццё поўнага захаплення і адначасова прымушае адчуць уласную мізэрнасць. Паўтараючы і працягваючы тэму «Красавіка», гераіня выказвае меркаванне, што асноўны матыў Боскага адкрыцця – гэта спачуванне Госпада адчаю, унікальнае пачуццё, па якім Ён пазнае чалавечы род. Але ці існуе сапраўды адкрыццё, ці не з’яўляецца яно выключна ілюзіяй стомленага, няшчаснага чалавека, які быў пазбаўлены радасці дзяцінства і ў дарослым жыцці шукае толькі прыгожых ілюзій? Спрабуючы адказаць на гэта пытанне, чытач вымушаны зноў звярнуцца да ключавой метафары палаючага поля і разгледзець яе не толькі ў кантэксце Кнігі Выхаду, але і ў кантэксце вядомага мідраша пра тое, як патрыярх Аўраам сустрэў Бога і паверыў у Яго. Паводле гэтага таямнічага тэксту, калісьці Аўраам вандраваў па пустыні і ўбачыў палац, які быў асветлены агнём. Здзіўлены, ён міжволі запытаў услых: «Няўжо ў гэтым палацы няма гаспадара?» Тады перад ім з’явіўся Бог і адказаў: «Я гаспадар гэтага палаца» [18, р. 11–12]. Равін Г. Кушнер, адзін з вучняў А. Дж. Гешэля, заўважае, што многія стагоддзі найбольшую цікавасць для яўрэйскіх тэолагаў уяўляла словаспалучэнне *асветлены агнём*. Існавалі дзве найбольш папулярныя яго інтэрпрэтацыі. Згодна з першай, палац з’яў ад святла шматлікіх паходняў і свечак, полымя якіх можна было пабачыць у вокнах. Прыгожы, багаты, добра асветлены будынак сімвалізуе тут свет, які ажыўляе боская прысутнасць. Ён поўны схаванага сэнсу і створаны паводле разумнага, хоць і надзвычай складанага плана, у яго ёсць велічны гаспадар, які прымае мудрыя рашэнні і падтрымлівае парадак [18, р. 12]. Прыхільнікі другой інтэрпрэтацыі сцвярджалі, што сам палац гарэў у агні пажару і Аўраам дзівіўся, што гаспадар не ратуе сваю маёмасць. Бог, Які з’явіўся перад сваім адданым вернікам, дакарыў яго за тое, што ён сам не спрабаваў дапамагчы, нават не падумаў патушыць агонь [19]. У гэтым выпадку адказнасць дзеліцца пароўну паміж Богам і чалавекам, а іх адвечны дыялог ператвараецца не ў дачыненні гаспадара і нявольніка, але ў адносіны дзвюх абсалютна розных істот, якія тым не менш звязаны любоўю і залежаць адна ад адной.

Што ёсць палаючы выган у гэтым паэтычным тэксце? Сведчанне пра іманентную дасканаласць свету ці пра трансцэндэнтны цяжар адносін чалавека і Бога? Лірычная гераіня Л. Глюк не мае цвёрдага адказу: сама яна вагаецца паміж тым, каб прызнаць рэдкія, ледзь суцяшальныя з’яўленні Бога рэальнымі і тым, каб назваць іх ілюзіямі і знайсці спакой. Канчатковае вырашэнне гэтай дылемы немагчымае: сутнасць адносін чалавека і Бога нельга абмежаваць толькі адной інтэрпрэтацыяй, бо яе можна знайсці ў кожным з двух радыкальна розных поглядаў на свет, на тэкст – як на працягу доўгіх эпох рабілі гэта аўтары Талмуда і іншыя яўрэйскія тэолагі.

Заклучэнне

У зборніку «Дзікі касач» Луіза Глюк паэтычна асэнсоўвае адносіны паміж прыродай, чалавекам і Богам. Яе лірычныя героі, якія разгублена блукаюць па новым Эдэмскім садзе, пераадольваюць адчужанасць ад натуральнага свету, калі ўсведамляюць сябе часткай прыроды; яны перамагаюць свой смутак, калі адраджаюць у сабе любоў і спачуванне і аднаўляюць адносіны з іншымі людзьмі. Нарэшце, яны набліжаюцца да Бога толькі тады, калі прымаюць недасканаласць і парадаксальнасць Яго натуры. Глыбока гуманістычныя ідэі, якія нагадваюць дасведчанаму чытачу пра тэалогію А. Дж. Гешэля, а таксама шматлікія спасылкі на легендарныя і рэлігійныя тэксты яўрэйскай традыцыі дазваляюць лічыць вершы Л. Глюк часткай багатай, жывой і яскравай літаратурнай спадчыны іўдаізму.

Бібліяграфічныя спасылкі

1. Heschel A.J. *Between God and man: an interpretation of Judaism*. New York: Simon & Shuster; 1997. 304 p.
2. Уотсон П. *Эпоха нуэты*. Москва: Эксмо; 2017. 784 с.
3. Morris D. *The poetry of Louise Glück: a thematic introduction*. Columbia: University of Missouri Press; 2006. 288 p.
4. Рагачэўская МС. Пошукі эстэтычнага ідэала ў сучаснай інтымнай лірыцы паэтак-жанчын Беларусі і ЗША (на прыкладзе вершаў Р. Баравіковай, В. Аксак, Л. Глюк, Дж. Грэм). У: Баранова НП, редактор. *Матэрыялы ежэгоднай навуковай канферэнцыі прэподавателі і аспірантаў універсітэта; 21–22 апреля 2009 г.; Мінск, Беларусь. Частка 5*. Мінск: МГЛУ; 2009. с. 88–91.

5. Рагачэўская МС. На стыку веры і любові: паэзія В. Куртаніч і Л. Глюк. У: Лаўшук СС, рэдактар. *Творчасць Івана Навуменкі: славянскі, еўрапейскі, сусветны кантэкст. Матэрыялы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі (да 85-годдзя з дня нараджэння народнага пісьменніка Беларусі акадэміка І. Я. Навуменкі); 16 лютага 2010 г.; Мінск, Беларусь*. Мінск: Права і эканоміка; 2010. с. 380–388.
6. Heschel AJ. *Bóg szukający człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Esprit; 2015. 544 s.
7. Shaw P. *The sublime*. Abingdon: Routledge; 2005. 184 p.
8. Miłosz C. *Abecadło*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; 2010. 388 s.
9. Żurowski M. *Szkola Genewska w krytyce. Antologia*. Warszawa: PWN; 1998. 368 s.
10. Glück L. *Poems 1962–2012*. New York: Farrar, Straus and Giroux; 2012. 656 p.
11. Кипервассер Р. *Метаморфозы любви и смерти в талмудических текстах*. Москва: Мосты культуры; 2012. 240 с.
12. Heschel AJ. *Prorocy*. Kraków: Wydawnictwo Esprit; 2014. 864 s.
13. Сініла ГВ. *Біблія як феномен культуры і літаратуры. Частка 2. Духовны і мастацкі свет Торы. Кніга Зыходу*. Мінск: Беларуская навука; 2004. 612 с.
14. Marshall JW. *Parables of war: Reading John's Jewish apocalypse*. Ontario: Wilfried Laurier University Press; 2001. 258 p.
15. Goulder DM. *Midrash and lection in Matthew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers; 2004. 546 p.
16. Сініло ГВ. *Экклесіаст і яго рэцэпцыя ў мировой культуры. Часть 1. Предтечи, поэтика, религиозные интерпретации*. Минск: БГУ; 2012. 220 с.
17. Kadari T. *Hagar: Midrash and Aggadah. Jewish women's archive* [Internet; cited 2019 June 30]. Available from: <https://jwa.org/encyclopedia/article/hagar-midrash-and-aggadah>.
18. Kushner HS. *The Book of Job: when bad things happened to a good person*. New York: Schocken Books; 2012. 224 p.
19. Jacobson YY. *The burning palace – insight and commentary* [Internet; cited 2019 June 30]. Available from: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/59473/jewish/The-Burning-Palace.htm.

References

1. Heschel AJ. *Between God and man: an interpretation of Judaism*. New York: Simon & Shuster; 1997. 304 p.
2. Watson P. *Epokha pustoty* [The age of nothing]. Moscow: Eksmo; 2017. 784 p. Russian.
3. Morris D. *The poetry of Louise Glück: a thematic introduction*. Columbia: University of Missouri Press; 2006. 288 p.
4. Ragachjewska MS. [Search for an aesthetic ideal in the modern intimate poetry of Belarusian and American female poets (as exemplified in the poems by R. Baravikova, V. Aksak, L. Glück, J. Graham)]. In: Baranova NP, editor. *Materialy ezhegodnoi nauchnoi konferentsii prepodavatelei i aspirantov universiteta; 21–22 aprelya 2009 g.; Minsk, Belarus'. Chast' 5* [The materials of the annual scientific conference, 2009 April 21–22; Minsk, Belarus. Part 5]. Minsk: Minsk State Linguistic University; 2009. p. 88–91. Belarusian.
5. Ragachjewska MS. [On the cusp of faith and love: poetry of V. Kurtanich and L. Glück]. In: Lawshuk SS, editor. *Tvorchasc' Ivana Navumenki: slavyanski, ewropejski, susvetny kantjeksst. Matjeryjaly Rjespublikanskaj navukovaj kanferjencyi (da 85-goddzja z dnja narodzhennja narodnaga pis'mennika Belarusi akademika I. Ja. Navumenki); 16 ljutaga 2010 g.; Minsk, Belarus'* [Creative works of Ivan Navumienka: Slavic, European, worldwide context. The materials of the Republican scientific conference (dedicated to the 85th anniversary of Belarusian people's writer and academician I. J. Navumienka); 2010 February 16; Minsk, Belarus]. Minsk: Prava i ekanomika; 2010. p. 380–388. Belarusian.
6. Heschel AJ. *Bóg szukający człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Esprit; 2015. 544 s.
7. Shaw P. *The Sublime*. Abingdon: Routledge; 2005. 184 p.
8. Miłosz C. *Abecadło*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; 2010. 388 s.
9. Żurowski M. *Szkola Genewska w krytyce. Antologia*. Warszawa: PWN; 1998. 368 p.
10. Glück L. *Poems 1962–2012*. New York: Farrar, Straus and Giroux; 2012. 656 p.
11. Kipervasser R. *Metamorfozy lubvi i smerti v talmudicheskikh tekstakh* [Metamorphoses of love and death in Rabbinic texts]. Moscow: Mosty kultury; 2012. 240 p. Russian.
12. Heschel AJ. *Prorocy*. Kraków: Wydawnictwo Esprit; 2014. 864 s.
13. Sinila GV. *Biblija jak fenomen kul'tury i litaratury. Chastka 2. Duhowny i mastacki svet Tory. Kniga Zyhodu* [The Bible as a literary and cultural phenomenon. Part 2. The spiritual literary world of the Torah. The book of Exodus]. Minsk: Belaruskaja navuka; 2004. 612 p. Belarusian.
14. Marshall JW. *Parables of war: Reading John's Jewish apocalypse*. Ontario: Wilfried Laurier University Press; 2001. 258 p.
15. Goulder DM. *Midrash and lection in Matthew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers; 2004. 546 p.
16. Sinilo GV. *Ekklesiast i ego retseptsija w mirovoi kul'ture. Chast' 1. Predtechy, poetika, religioznye interpretatsii* [Ecclesiastes and its reception in world culture. Part 1. Precursors, poetics, religious interpretation]. Minsk: Belarusian State University; 2012. 220 p. Russian.
17. Kadari T. *Hagar: Midrash and Aggadah. Jewish women's archive* [cited 2019 June 30]. Available from: <https://jwa.org/encyclopedia/article/hagar-midrash-and-aggadah>.
18. Kushner HS. *The Book of Job: when bad things happened to a good person*. New York: Schocken Books; 2012. 224 p.
19. Jacobson YY. *The burning palace – insight and commentary* [cited 2019 June 30]. Available from: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/59473/jewish/The-Burning-Palace.htm.